

Romantismo, nacionalismo e linguística contemporânea¹

*Emília Ribeiro Pedro**

Em meados do séc. XVIII e ainda na viragem deste para o séc. XIX, muitos homens sentiam que tinham para dizer coisas que, a ser verdadeira a versão dominante daquilo para que a linguagem servia e daquilo que a linguagem podia dizer, teriam de ficar sepultadas no recôndito mais secreto das suas almas, que, no entanto, se recusavam a emudecer. Muitos desses homens, em particular na Alemanha, descobriam-se vítimas de uma dupla censura: a que calava na alma coisas a dizer, embora essas coisas não fossem dizíveis através de proposições racionalmente articuladas, como é próprio da linguagem que exprime o pensamento. Contrariando com acinte as mais elementares regras da lógica e da física, a alma quer e não quer ao mesmo tempo; está em mil e um sítios ao mesmo tempo; chora de alegria e compraz-se na dor. Os filhos do iluminismo, revoltados contra a sapiência paterna, enjeitaram grande parte da herança que os pais lhes haviam generosamente legado. Não sentiam que a racionalidade bastasse para definir essa espécie superior chamada Homem, nem que o pensamento chegasse para definir a irreduzível singularidade, a inextinguível originalidade de cada homem.

Na Alemanha, não era apenas o indivíduo que sufocava: era também a nação, o povo, privado de manifestar a sua inexaurível criatividade pela carência de uma língua própria e de uma linguagem apropriada. O romântico inglês não tinha para resolver o problema de inventar uma nacionalidade: faltava-lhe apenas beber nas tradições para aprender a sua verdadeira feição e mergulhar na naturalidade da vida campestre para redescobrir no trabalhador humilde a sua alma autêntica. O pré-romântico alemão apenas possuía uma pátria em potência para um povo virtual. Povo (*Volk*) e pátria (*Vaterland*) eram tão só uma possibilidade, mas com futuro atestado pela história, pelas tradições, pelos costumes, pelas crenças, pelos hábitos, pelos comportamentos comuns. Desta comunidade de experiências brota, sem dúvida, um carácter, uma feição, um espírito, uma singularidade singular, única: faltava apenas forjar a língua em que o “*Volksgeist*” dos alemães haveria de falar e

* CEAUL / Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

¹ Foi com o Professor João Flor, mestre e amigo, que eu me entusiasmei com as ideias românticas, nessa disciplina iluminadora em que ele era e é mestre exímio. Julgo, portanto, de toda a pertinência publicar, neste livro de homenagem que justamente lhe fazemos, um texto sobre aquilo que ele me ensinou, tinha eu 20 anos.

espantar o mundo, fazendo engolir à França a soberba com que a sua cultura racionalista o dominara.

Os tópicos centrais do romantismo, na sua versão sumária, tornaram-se, hoje, um lugar-comum. Para o presente propósito, basta referir que o romantismo se empenhou em revalorizar a introspecção pessoal como meio de os homens acederem a um conhecimento mais completo, mais verdadeiro, de si mesmos, mas que encarou esse exercício introspectivo mais como uma sondagem espiritual guiada pela sensibilidade, do que como um exercício analítico guiado pela razão fria. O homem romântico nem se esgotava na sua qualidade de ser pensante e racional, nem, a bem dizer, cabia na finitude dos seus limites físicos: pelo contrário, comunicava por meios intangíveis com a natureza, em cuja harmonia e perfeição redescobria a mão de Deus, renegada pelas presunções do racionalismo e em cujo seio reencontrava a escala reconfortante com que aferia a dimensão no Mundo.

Isto na ordem das suas relações com a Criação. Quanto à ordem social, os românticos viam-na como um pequeno círculo concêntrico desse imenso círculo que era o Universo criado por Deus. A sociedade não era, nesta perspectiva, uma mera associação de indivíduos autónomos e soberanos, mas um organismo vivo, imaginado à semelhança dos organismos naturais, em que os indivíduos são membros de um todo que os transcende e só através desse todo cobram existência. O que os une e, mais do que unir, o que os pré-determina, são as tradições, crenças e costumes, uma partilha que, com o correr dos séculos, gerou afectos que se transmitem através de gerações e as impregnam e fecundam, independentemente da vontade de cada um.

O irracionalismo, a credice, a superstição, não voltaram pela mão do homem romântico. Acontece que este se inclinou perante Deus e, maravilhado pelo milagre da Criação, venerou o dogma e a fé como uma forma superior da razão, dispensada ao homem pela Misericórdia Divina. Não se tratava de negar em absoluto o “dictum” cartesiano segundo o qual pensamos, logo existimos. Reconhecendo embora a razão lógica como um atributo do indivíduo e sem negar a universalidade da espécie humana, o romantismo quis afirmar a individualidade irredutível de cada homem concreto, apenas susceptível de se manifestar através das falas da alma e do sussurro dos sentidos. Havia então que os escutar e dar-lhes voz e para essa voz uma linguagem capaz de captar e exprimir as mil e uma subtilezas, as infinitas tonalidades através das quais cada ser humano introduzia no concerto da humanidade universal a sua melodia própria e inconfundível.

Worthsword e Coleridge protestaram contra aquilo que John Locke (*An Essay Concerning Human Understanding*: 4ª ed. 1700), quase dois séculos antes deles, tinha ensinado: que as palavras eram nem mais nem menos do que meros signos arbitrários e não sinais de ideias; signos arbitrários, desprovidos de toda a “analogia sonora com a disposição do espírito que acompanhou a percepção das coisas” (*New Essays on the Human Understanding*: 1703-5). Que as palavras tivessem ao menos um fundamento onomatopeico! Para Leibniz era fora de dúvida que Adão se deixara guiar pelos sons à medida que ia dando nomes a tudo o que existia no Paraíso. Também

Berkeley, em meados do século XVIII, atacara Locke, recusando-se a ver na linguagem unicamente uma expressão de ideias, com o argumento de que eram tantas as palavras que, pelo contrário, no las varriam da mente, pelo motivo de que, em vez de nos evocarem ideias, suscitavam em nós uma torrente de emoções (*A Philosophical Enquiry Concerning the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*: 1757).

William Wordsworth visitou Paris no Verão de 1790. Estudara as obras de Locke e de outros autores setecentistas e familiarizara-se com Condillac, que, nesta matéria, ganhou redobrada notoriedade graças às muitas referências com que o poeta o distinguiu, mas que, em essência, se limitou a explorar até às últimas consequências os ensinamentos do velho mestre inglês. Deste e dos seus epígonos, Wordsworth apenas conserva, basicamente, a ideia já afirmada por Locke de que a linguagem não é apenas um processo individual de psico-cognição, mas sim, indissociavelmente, um processo socialmente determinado. Mas Wordsworth rejeita a tese central de que as palavras sejam signos arbitrários, sinais arbitrários de ideias, uma vez que, segundo proclamou no Prefácio às *Lyrical Ballads* (1800), o que na poesia as convoca são, prioritariamente, emoções e sentimentos. Existiria, pois, uma dimensão subjetiva na linguagem, sem que tal prejudique a nossa capacidade de comunicar objectivamente com os outros, dada a existência de um padrão de referência comum que serve de barreira a extravagâncias individuais, a saber, “as formas permanentes e belas da Natureza” (*Prose*, I, 124). A carga emotiva ou sentimental que investe as palavras transcende, assim, a arbitrariedade da linguagem, fazendo das palavras, não meros sinais (arbitrários) de ideias — como o eram para Locke ou Condillac e para toda a teoria empirista; não uma mera “roupagem” do pensamento — como o era para Dryden ou Pope; mas sim a própria incorporação e, até a própria encarnação, das ideias e do pensamento. O signo, mais e diferente de não ser arbitrário — o que já outros antes de Wordsworth tinham afirmado — é ele próprio a própria coisa que significa.

Depois de Wordsworth, também Coleridge bradou o desejo de que as palavras fossem mais e diferente de signos arbitrários, as próprias coisas por elas nomeadas. Não coisas inertes, mas coisas vivas (carta a Goldwin 1800), “activas e eficientes” (*Prose*, II, 513), coisas que fazem parte das paixões, ideias e emoções transmitidas pelo poeta. E indo mais longe do que isto e do que fora Wordsworth, Coleridge inverte a ordem de significação estabelecida: “The focal word has acquired a feeling of reality — it heats and burns, makes itself be felt. If we do not grasp it, it seems to grasp us, as with a hand of flesh and blood, and immediately counterfeits an immediate presence, an intuitive knowledge.” (cit. por Keats, p.111). A palavra do poeta assalta-nos, arrebatamos, propagandeia-nos os sentidos que ela transporta e, mais do que isso, que ela encarna. A palavra do poeta convoca à nossa presença, como se presentes estivessem, as coisas — sejam ideias ou sentimentos — que ele nomeia, permitindo-nos compreendê-las por um processo semelhante à intuição.

O romantismo celebrou na intuição uma forma de conhecimento talvez mais rica do que a linguagem fria da razão. Gottfried Herder declarou esta impotente para apreender o “Volksgeist”, o espírito específico do singular povo alemão. Em

começos do século XVIII, este povo era ainda apenas uma promessa. Submergido no Sacro Império Romano-Germânico, existia disseminado por centenas de principados, bispados e cidades-estados, sujeitos às leis do “Reich” (Império), mas que eram tantas quantas as infinitas particularidades locais. Passado histórico, lendas e mitologias comuns, aliados à pertença formal ao “Reich”, no entanto, estabeleciam entre todos eles memórias e símbolos de identificação comuns, de que se alimentava uma ligação que através dos séculos prevaleceram sobre guerras, divisões políticas, diferenças religiosas e diversidade linguística: havia, com efeito, vários dialectos alemães (o suábio, o bávaro e por aí fora): mas não havia, desgraçadamente, UMA língua alemã. Todavia, os alemães sabiam que eram alemães e a firmeza desta convicção justificava a crença de que chegaria a hora em que exibiriam ao mundo a sua comum identidade, o seu carácter de povo refundido numa única entidade.

Essa hora chegaria quando viesse a ser criada uma língua comum. O propósito poderá parecer-nos extravagante, ou artificial, mas havia razões para que fosse tido como tal. Desde Locke, como vimos, que a maioria dos autores, incluindo proeminentes românticos, aceitava a ideia de que a linguagem é um processo também socialmente determinado e não apenas um processo confinado à mente individual. Herder, um dos mais destacados obreiros da identidade nacional alemã, tomou a este respeito uma posição radical: “uma vez que o que define os seres humanos” disse ele em 1770 “é a criação do grupo, a língua é natural, essencial, necessária” e constitui a expressão privilegiada da identidade nacional. Antes de Herder, já Klopstock afirmara em 1748, na sua obra significativamente intitulada “Grundlegung einer Deutschen Sprachkunst”, (Fundação de uma arte de falar a língua alemã), que a língua era “o relicário que continha a essência de um povo” (cit. por Sheehan 1989). A razão disso já não oferece mistério. Não sendo as palavras meros signos arbitrários; não sendo a linguagem apenas um processo de psico-cognição individual, mas sendo também socialmente determinada, a língua tem de obrigatoriamente reflectir as especificidades de uma cultura particular, e, portanto, da particular comunidade alemã. Mais recentemente, Wittgenstein escreveu “imaginar uma língua, significa imaginar uma forma de vida”. O inverso parece ser igualmente verdadeiro. Se assim não fosse, poderíamos talvez conceber que as línguas nacionais pudessem ser substituídas por outras, ou até por uma língua universal. Tecnicamente, o projecto nem se afigura impossível, nem é inédito — mas o pouco entusiasmo suscitado pelo esperanto confirma a invencível resistência que por toda a parte se lhe opõe. Por aqui afloramos as afinidades presentes entre nacionalismo e linguagem, mas isso não nos dispensa de ainda voltarmos a Herder e de fazer alusão à realidade nacional do século passado. Por razões históricas, que não é imprescindível enunciar, confunde-se muitas vezes, erradamente, o “Volk” de Herder com a nação moderna. Ora a nação moderna, tal como a Revolução Francesa a criou, é o Estado-nação. Ao passo que o “Volk” de Herder constitui o organismo vivo que é para ele uma comunidade nacional. Mas o qualificativo de nacional apenas visa aqui sublinhar que se trata de algo maior do que uma localidade ou uma região, mas menor do que um continente ou um império. Não visa nada mais e não implica a unidade política

do território ocupado pela comunidade em questão. O “Volk” de Herder é uma comunidade cultural, expressa antes de mais e sobretudo numa língua comum — uma língua nacional.

Acontece que também nos modernos Estados-nações, contemporâneos da industrialização — e, portanto, da destruição final das sociedades agrárias — se verificou uma homogeneização cultural das regiões que os integravam. A imposição de uma língua oficial como língua nacional, efectuada através de um sistema de educação organizado e sustentado pelo Estado (sendo no entanto óbvio, nos nossos dias que ninguém nega a legitimidade do ensino privado), constituiu o instrumento mais poderoso dessa relativa homogeneização. A língua, aqui, não opera como um meio de identificação nacional no sentido em que Herder o entendia. A uniformização linguística corresponde antes à necessidade de tornar possível uma comunicação descontextualizada, quer dizer, de tornar possível a comunicação entre indivíduos que a massificação social, as migrações, a atomização política, a divisão social e a divisão técnica do trabalho colocam em contacto, requerendo manuseamento de um código comum que lhes permita entenderem-se explicitamente num universo impessoal, marcado pela permutabilidade dos papéis e funções (cf. Gellner 1984). O Estado apropriou-se, por toda a parte, do “monopólio da educação legítima”, (*idem*) — a discussão do assunto, como sabemos, está bem representada no momento que vivemos em Portugal, quer nas discussões políticas, quer nos recentes movimentos manifestados pela classe docente — que nas sociedades industrializadas e democráticas é tão ou mais importante do que o “monopólio da violência legítima” (M. Weber).

Em vários Estados-nações de hoje em dia, na Europa Ocidental, subsistem minorias regionais que fundamentam na própria língua a sua reivindicação de autonomia ou independência. Estes movimentos autonómicos representam estertores, porventura impossíveis de absorver, contra a uniformização política e cultural imposta pelo Estado-nação.

Na Europa Central e de Leste, como no antigo Império Soviético, a língua funciona também como fundamento para recusar a tutela política do centro sobre a periferia. Mas, tratando-se de áreas menos ocidentalizadas, isto é, menos industrializadas e desprovidas de tradição liberal, a religião e a etnia competem aí pelo título de fundamento de uma nacionalidade separada das outras. Todavia, se a etnia ou a religião podem competir por esse título, nem por isso esses povos podem dispensar a invocação de uma comunidade de língua, que os separa dos outros e do resto da humanidade, definindo-os como unidades culturais distintas: checos, croatas, sérvios, todos são, afinal, eslavos e cristãos ortodoxos — mas todos eles têm a sua língua própria e estão dispostos a morrer pela independência, que aquela justifica. Isto, apesar de possuírem um passado comum de subjugação ao Império Turco, primeiro, ao Império Austríaco, depois, e ao Império Soviético, por fim. Entre este passado e a religião, um Klopstock ou um Herder por certo encontrariam material para a existência de um “Volk”, faltando apenas a criação de uma língua comum. Quem irá escrever uma “Fundação da arte de falar a língua eslava”?

Num texto reeditado em 1996, intitulado *The Romantic Revolution*, Berlin considera que o romantismo constituiu uma das mais radicais rupturas na história do pensamento ocidental. A tese que defende é que, no século XIX, se assistiu a um processo de destruição da verdade ética e política enquanto algo de objectivamente válido; e não apenas da verdade objectiva ou absoluta, também da verdade subjectiva e relativa. Podemos dizer que o romantismo superou o relativismo — que era ainda assim uma espécie de verdade, embora relativa... — e instituiu o arbítrio criador dos homens como fonte de todos os valores.

Mas, que veio afinal derrubar o movimento romântico e que alternativas apresentou ao edifício longa e arduamente construído durante séculos pelo pensamento ocidental?

Esse edifício assentava em alguns pilares ocidentais. Um deles era a crença inabalável na capacidade racional do ser humano para descobrir a verdade e encontrar as respostas adequadas às questões que colocava. Para cada questão genuína, havia uma só resposta verdadeira a que se chegaria sempre por métodos racionais, e as soluções assim encontradas não podiam ser senão verdadeira, eterna e universalmente válidas e imutáveis, em relação a todos os tempos, lugares e pessoas. As respostas podiam ser descobertas porque existiam independentes dos homens, não eram o produto de uma invenção ou criação humana. Como se chegava a esta harmonia universal, onde justiça, paz e felicidade se ofereciam a todos os que as buscassem correctamente? Através do conhecimento, racional e, portanto, objectivo. O vício tinha origem única no erro: na ignorância do bem. Por conseguinte, era corrigível pelo conhecimento. O conhecimento conduzia à virtude. Combatendo a ignorância e progredindo no conhecimento, seria possível encontrar as respostas para todas as questões sobre o bem e sobre o mal — questões de valores, portanto — que, metodologicamente, se não distinguiam das questões de facto: o conhecimento moral e político não se diferenciava do conhecimento científico (ou metafísico ou teológico). É nesse sentido que podemos afirmar que a questão crucial da epistemologia clássica, de Descartes a Hume, de Locke a Kant, é a de como tornar congruente a ordem de representações na consciência com a ordem de representações fora do “eu”. E era tarefa do conhecimento construir uma representação adequada das coisas, já que, no caminho para o conhecimento, a mente tinha que “espelhar” a natureza. Essa tarefa era, porém, facilitada pela capacidade racional da humanidade, que mais não fazia do que reflectir a racionalidade do criador ou a imagem da identificação entre a mente e a natureza.

O sujeito é, nesta concepção — e vemo-lo em Descartes — um espectador, um observador. Observador atento à descoberta de verdades eternas, universais, inalteráveis, inscritas no mundo que o rodeava e que ele apenas tinha que decifrar. O conhecimento era visto como um processo cumulativo e progressivo. Vemos a mesma concepção em Voltaire, propagador de um dos princípios fundamentais do iluminismo: a crença na possibilidade de procurar e encontrar, por meio da razão, verdades eternas, idênticas em todas as esferas da actividade humana.

É este monumento de arquitectura racionalista, criado pelo Iluminismo, que a

“revolução romântica”, como lhe chama Berlin, vem subverter. É verdade que já se encontravam em Rousseau e em Kant, por exemplo, as primeiras sementes da subversão que o Romantismo introduziria. Mas, eram ambos demasiado filhos do iluminismo para poderem, de modo radical, quebrar os laços da sua filiação. Por isso, se é verdade que, para Kant, a autonomia do indivíduo é a base de toda a moralidade, porque só essa autonomia permite considerá-lo como um sujeito livre e, portanto, responsável; se, para ele, como para Rousseau, a obediência a regras de conduta e a adesão a valores morais não só co-existem com, como supõem, a liberdade, resta que o carácter objectivo do Bem e do Mal — da Verdade — permanece intocado: o homem não cria, antes se limita a descobrir racionalmente a verdadeira Ordem do mundo.

Vão ser alguns sucessores românticos a tirar as consequências completas da semente individualista deixada por Rousseau e Kant, substituindo o entendimento dos valores como *descoberta racional* de valores exteriores ao homem, por uma concepção desses valores como uma *criação* da vontade humana. E, por isso mesmo, rompe-se com a visão tradicional da homologia entre conhecimento moral e político e conhecimento científico ou metafísico ou teológico. A moralidade passa a ser entendida como um processo criativo. O sujeito transforma-se de observador-investigador em autor-criador.

“Sou membro de dois mundos... do material, governado por causa e efeito, e do espiritual, onde eu sou totalmente a minha criação”, diz Fichte — e o mesmo poderia ter sido afirmado por outros românticos — num dos seus discursos à nação alemã. Se assim é, tenho o direito moral de realizar o meu destino. Como sujeito individual. Ou como sujeito colectivo, com as consequências do nacionalismo mítico que todos conhecemos.

Os românticos oferecem assim como alternativa, uma visão do mundo marcada pelo sujeito criador, pelo subjectivismo radical; e oferecem uma visão do sujeito que age em função das suas motivações próprias, elevadas a uma ordem de considerações superior à das consequências: um sujeito impelido pelo “eu” apenas captável na sua natureza introspectiva. O que conta agora é, portanto, a capacidade individual de agir, fazer, criar, tudo produtos dos impulsos da vontade humana, que não de um raciocínio objectivo. O que é próprio do ser humano não é inteligir ou raciocinar, mas agir e criar livremente no sentido de se acordar com o seu estado interior de onde é gerada a criação dos valores. Só a essa ordem interior sente o homem romântico dever obediência. “Give all thou canst/ high Heaven rejects the lore/ Of nicely-calculated less or more” — são as palavras de Wordsworth em ‘Tax not the royal Saint’, Ecclesiastical Sonnets 3-43.

Como salienta Berlin, é destas duas visões irreconciliáveis — a iluminista e a romântica — que somos os herdeiros. Persistem, tantas vezes em conflito, tantas incongruentes, no modo como formulamos o pensamento científico ou expressamos o quotidiano do nosso senso comum. São estas duas tradições que atravessaram e atravessam ainda as diferentes posturas teóricas e práticas nos diferentes domínios do saber. E esta afirmação é, portanto, também válida para a linguística moderna.

Vejamos como.

De uma forma simples, poderemos dizer que a prática linguística se auto-situa, hoje, ou no âmbito das ciências da cognição ou, alternativamente, no campo das ciências sociais. No primeiro caso, entende-se a linguagem como um fenómeno mental. No segundo caso, ao contrário, a linguagem é vista como uma prática significativa social. São duas visões por definição largamente antagónicas. É verdade que encontramos compromissos ou tentativas de compromisso, mas, à semelhança dos bilingues verdadeiros onde há sempre afinal uma língua dominante, nestas procuras de ecletismo, o pêndulo acaba (quase) sempre por se inclinar para um dos lados.

Olhemos um pouco o entendimento que configura, de modo nítido, o primeiro caso, o da linguagem como fenómeno mental. Trata-se do que podemos considerar como a herança, no século XX, das concepções iluministas. A sua proposta foi feita inicialmente pelo estruturalismo e pela semiótica. E, falar de estruturalismo, é remeter, em primeiro lugar, para Saussure, embora Saussure apresente igualmente muitas propostas de língua como fenómeno social e não meramente existente na mente colectiva de uma sociedade (cf. Pedro 1999).

Se, como o fazem Joseph e Taylor (1990), classificássemos as concepções de linguagem formuladas nas diferentes correntes da linguística moderna em dois tipos fundamentais, uma concepção institucionalista e uma concepção voluntarista, — que julgo revelarem de modo adequado, uma raiz racionalista ou, ao contrário, uma raiz romântica — não teríamos dúvidas em colocar Saussure na concepção institucionalista (como foi aliás característico do movimento estruturalista nos seus vários campos, como é, por exemplo, o caso de Durkheim). As razões não são difíceis de discernir: a tónica é posta na linguagem como instituição, cuja existência é independente dos indivíduos que desempenham actos linguísticos concretos. A relevância da acção individual é, deste modo, negada, como negados são os mecanismos que influenciam essa acção. Para Saussure, mundo e linguagem não são ordens distintas, pertencem, de facto, à mesma ordem ontológica. Assim concebida, a linguagem é algo que pode ser encontrada no mundo de outras coisas reais e só por isso pode estar aberta a ser estudada pelos métodos científicos. A consequência desta atitude, que perdeu e perdura em muito, mais do que qualquer outra, nos pós-saussureanos, é a recusa do papel central da actividade humana no estudo da linguagem. Ilustração desta afirmação encontra-se na separação dicotómica entre “*langue*” e “*parole*”, separação que tem como condição necessária a reificação da linguagem, ela própria baseada na repressão formal da actividade humana. Uma outra consequência é a exclusão da história do objecto legítimo de estudo.

Na mesma linha de orientação — confessada, aliás — encontramos Chomsky, que faz mesmo interpretações de alguns dos pensadores do Iluminismo como prefigurando a sua própria versão de racionalismo e nativismo.

Saussure, Chomsky — e Chafe (1976), Katz (1981) e tantos outros — que situaria na corrente mentalista e institucionalista, legitimam três abstracções fundamentais: a da identidade do falante e do ouvinte e a do conteúdo mesmo do que é dito.

No que toca à outra concepção, a que enquanto teoria linguística se situa no âmbito das ciências sociais e nos oferece uma visão voluntarista da linguagem, as opções são várias e diversas. A teoria dos actos de fala (por exemplo, Searle 1969), nas suas diferentes versões, fundamenta a natureza da linguagem no seu carácter accional e atribui ao sujeito uma decisiva relevância na definição intencional do seu comportamento linguístico. Mais do que qualquer outra, julgo que a teoria dos actos de fala consagra a vontade individual e criadora, celebrada pelos românticos, como elemento determinante na caracterização do que fazemos linguística e socialmente.

Diria que o mesmo é válido para algumas abordagens que encontramos na chamada análise do discurso (cf. Schiffrin 1994), onde parece delinear-se uma concepção de sujeito livre e criador, sujeito submetido a nada que não à sua própria vontade soberana. Em outras abordagens que se reclamam do discurso, porém — em concreto a Análise Crítica do Discurso (cf. Fairclough, 1995, Kress 1989, Pedro, 1997) — o entendimento do sujeito livre é relativizado para dar lugar a uma compreensão do sujeito criador, sim, mas constrangido por ordens várias que lhe regulam e normativizam o potencial significativo. Importante, também, é, aqui, o lugar da história na interpretação dos fenómenos linguísticos e sociais, que é, penso, um dos legados do período romântico, onde encontramos uma visão da linguagem como lugar da história.

Como disse antes, para além das concepções que de forma clara se situam num dos lados do espectro, encontramos posições teóricas que procuram conciliar as duas tradições, ou seja, para o que aqui nos interessa, que nos remetem conjuntamente para as duas visões do mundo que herdámos. Darei apenas alguns exemplos que me parecem pertinentes. Um caso para mim claro é o de Habermas (1984) e da sua teoria da acção comunicativa. Trata-se de recolocar o sujeito como agente. Mas como agente de uma razão a que se chega por acordo intersubjectivo, uma razão cuja base está na comunicação ou no discurso e no consenso social produzido por tal discurso.

Um outro exemplo é o da gramática sistémico-funcional criada por M. K. Halliday (Halliday 1978, 1985), que parte do pressuposto da existência de três metafunções cruciais, através das quais, nós, os agentes e actores, realizamos três tipos de significado sócio-semântico: representamos mentalmente o mundo (a representação iluminista está presente), agimos na interacção com os outros (sujeitos românticos actuates e responsáveis pelas nossas acções, embora com limites definidos não apenas por nós próprios) e organizamos, de forma coerente, coesa e contextualizada, os nossos textos.

Um último caso parece ser o de alguma teoria pós-moderna que recupera, a meu ver, a crítica do progresso que se torna disponível quando Kant faz a separação entre razão pura e crítica. Benhabib (1992), que defende, de modo expresso e explícito, um projecto pós-iluminista de universalismo interactivo, critica o pressuposto super-liberal do pós-modernismo (ou de um ultra-romantismo hiper-exacerbado em que o “eu” se tornou a única fonte de verdade, tratando-se, de facto, de um subjectismo absoluto), que existe, na sua opinião, porque, enquanto filhos da revolu-

ção francesa, os pós-modernistas tiveram acesso aos privilégios do moderno ao ponto de se tornarem *blasés* em relação a esses privilégios.

Termino este exercício. Mas julgo clara a pertinência — também no caso da Linguística, como seria aliás de esperar — da afirmação de Berlin quanto à nossa condição de herdeiros de duas tradições irreconciliáveis, que respondem provavelmente por muitas das nossas incongruências tanto no domínio intelectual e científico como no do quotidiano. Reclamamo-nos de um universalismo — a questão dos universais linguísticos continua na ordem do dia de todas as correntes mentalistas e racionalistas — mas queremos conciliar esse universalismo racional com a expressão dos impulsos criadores do sujeito (individual ou colectivo) que desenha, sozinho, o seu próprio destino, que actua em resposta apenas ao seu imperativo interior, aos seus motivos de alma, originados na nascente insondável do “eu”.

Bibliografia

- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self – Gender, community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Berlin, I. (1996). *The Sense of Reality. Studies in Ideas and their History*. Ed. Henry Hardy. Int. by Patrick Gardiner. London: Chatto & Windus.
- Berkely, G. A. (1757). A Philosophical Enquiry Concerning the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful. *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Eds. A. A. Luce and T. E. Jessop. London: Thomas Nelson, 1848-57.
- Chafe, W. (1976). Givenness, contrastiveness, definiteness, subjects, topics and points of view. *Subject and Topic*. Ed. Li. C. New York: Academic Press.
- Chomsky, N. (1964). *Current Issues in Linguist Theory*. The Hague and Paris: Mouton.
- Chomsky, N. (1966). *Cartesian Linguistic: A Chapter in the History of Rationalist Thought*. New York and London: Harper.
- Coleridge, S. T. (1956-71). *Essays on His Times*. Ed. David V. Erdman. 3 vols. Princeton: Princeton University Press.
- Coleridge, S. T. (1956-71). *Letters – Collected Letters of Samuel Taylor Coleridge*. Ed. Earle Leslie Griggs. 6 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Condillac, E.B. (1756). *An Essay on the Origin Knowledge: A Supplement to Mr. Locke's "Essay on the Human Understanding"*. Trad. Thomas Nugen, ed. Facsimile. Introd. Robert G. Weyant. Gainesville, Florida: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1971.
- Fairclough, N. (1995). *Critical Discourse Analysis*. London: Longman.
- Gellner, E. (1993). *Nações e Nacionalismo*. Lisboa: Gradiva.
- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action*, vol. 1. Heinemann.
- Halliday, M.A.K. (1978). *Language as Social Semiotics: the Social Interpretation of Language and Meaning*. London: Edward Arnold.
- Halliday, M. A. K. (1985). *An Introduction to Functional Grammar*. London: Edward Arnold.
- Joseph, J. e Taylor, T. (1990). *Ideologies of Language*. London: Routledge.
- Katz, J. (1981). *Language and Other Abstract Objects*. Oxford: Blackwell.

- Keach, W. (1993). *Romanticism and Language. British Romanticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 95-119.
- Kress, G. (1989). *Linguistic Processes in Sociocultural Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Locke, J. (1700). *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. Peter H. Nidditch, 1979. Oxford: Clarendon Press.
- Locke, J. (1703). *New Essays on the Human Understanding*.
- Pedro, E. R., org. (1997). *Análise Crítica do Discurso*. Lisboa: Editorial Caminho.
- Pedro, E. R. (1999). Actualidade em Saussure em Saussure: reconsideração de algumas propostas fundamentais. *LINDLEY CINTRA Homenagem ao Homem, ao Mestre e ao Cidadão*. Org. Isabel Hub Faria. Lisboa: Edições Cosmos. 609-626.
- Searle, J. (1969). *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shehan, J. J. (1989). *German History, 1770-1786*. Oxford: Oxford University Press.
- Schiffrrin, D. (1994). *Approaches to Discourse*. Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers.
- Wordsworth, W. (1799, 1805, 1850). *The Prelude*. Eds. Jonathan Wordsworth, M. H. Abrams, Stephen Gill. New York: Norton, 1979.
- Wordsworth, W. *Prose – The Prose Works of William Wordsworth*. Eds. W. J. B. Owen and Jane Symser, 3 vols. Oxford: Clarendon Press, 1974.